مارک سجویک
مقالـه
محمدحسین رفیعی

صوفیـان سعودی: مصالحه میان وهابیـان و متصوفه در حجـاز (۱۹۲۵-۱۹۴۰)[1]

چکیده: دندراویه یکی از طریقت های برآمده از سنت ادریسی بود که پس از مرگ سرسلسله آن، احمد بن ادریس فاسی، در گونه های مختلف در جهان اسـلام بسط یافت. نویسـنده در مقاله حاضر به دنبال نشان دادن این مسئله است که گرچه دشمنی وهابیان با تصوف قادری امری غیر قابل انکار بوده، اما فِرَقی همچون دندراویه پس از فتح حجاز توسـط آل سـعود به حیات و اشاعه آموزه های خود ادامه داده اند. وی در پی پاسخ به این سـؤال اسـت که چرا تنها دندراویه توانست پس از تسلط دولت سعودی بر حجاز، به فعالیت خود ادامه دهد. یکی از مفاهیم مورد تأکید نویسنده در این مقاله آن اسـت که درک از وهابیت بر مبنای سلسـله وقایعی که منجر به فتح حجاز توسـط نیروهای سعودی در دهه های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ شد، با آنچه در سـاحت اندیشه رخ داده کمی متفاوت اسـت. وی قبل از نگاه دقیق به ویژگی های خاص فرقه احمدیه، به تبیین وضع تصوف در عربستان سعودی و نوع مواجهه عبدالعزیز با تصوف می پردازد. از این رو، نیم نگاهی به روابط مابین خاندان سعود و ساختار مذهبی وهابی دارد.

کلیدواژه: دندراویه، سنت ادریسی، صوفیان سعودی، وهابیان، متصوفه، حجاز، آل سعود، تصوف، دولت سعودی، فرقه احمدیه، فرق صوفی، عربستان سعودی.

ابوالعبـاس دندراوی (۱۸۹۸-۱۹۵۳) در سـال ۱۹۴۱ پس از نزاع با ملک عبدالعزیزبن سعود بر سرجشن موالید النبی از کشور عربستان سعودی اخراج شـد.[2] ابوالعباس صوفی مصری الاصلی بود که تا آن زمان یکی از فرقه‌های بزرگ منشعب‌شـده از طریقت صوفی مشـهور مراکشی الاصل، احمـد بـن ادریس فاسـی (۱۷۵۰-۱۸۳۷) را رهبـری می‌کـرد.[3] گسـترش فرقه دندراویه تا آن زمان، هرچند کم‌قدمت، اما وسـیع و گسـترده بود. در نگاه نخسـت، اخراج یک صوفی از شـبه جزیره عربی - ناظربه عداوت و دشـمنی وهابیـت بـا تصـوف امری دور از ذهـن نمی‌نمایـد، امـا قطعاً ایـن سؤال را به ذهـن خواهد آورد که چگونـه چنین فرقهٔ متصوفی تا آن زمان (دهـه ۱۹۴۰) توانسـته بـود در مکه امـکان فعالیت پیـدا کند؟ ما در این مقاله به دنبال نشـان‌دادن آن هسـتیم که گرچه دشـمنی وهابیان با تصـوف قادری امری غیرقابل‌انکار بوده،[4] امـا فِرَقی همـچون دندراویه نیز وجود داشته‌اند که پس از فتح حجاز توسط آل سعود به حیات و اشاعه آموزه‌هـای خـود ادامه داده‌انـد.[5] یکی از مفاهیم اصلی مـورد تأکید ما در ایـن مقالـه آن اسـت که درک مـا از وهابیت برمبنای سلسـله وقایعی که منجربه فتح حجاز توسط نیروهای سـعودی در دهه‌هـای ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ شد، با آنچه در ساحت فکر و اندیشه رخ داده کمی متفاوت است.[6]

1. Mark J. R. Sedgwick, “Compromise in the Hijaz, 1925-40”, Die Welt des Islams, New Series, Vol. 37, Issue 3, Shiites and Sufis in Saudi Arabia(Nov., 1997), pp. 349-368.
2. Fred De Jong, "Aspects of the Political Involvement of Sufi Orders in 20th Century Egypt (1907-1970): An Exploratory Stock-Taking" (in Islam, Nationalism, and Radicalism in Egypt and the Sudan, ed. Gabriel R. Warburg & Uri M. Kupfer-schmidt, New York, 1983: 183-212), p. 195.
3. See Rex Sean O'Fahey, Enigmatic Saint: Ahmad Ibn Idris and the Idrisi Tradi-tion (London, 1990).
4. Carlo Alfonso Nallino "L'Arabia Sa'udiana" (in C.A. Nallino: Raccolta di scritti, editi ed inediti, ed. Maria Nallino, Rome, 1939-40), Vol. I, p. 95.
5. چنان‌که پس از این خواهیم دید، این طریقت‌ها در ذات خویش، از بیرون شبه جزیره عربی سرچشمه گرفته بودند، اما پس از مدت کوتاهی از ورود به شبه جزیره، بخش مهمی از جمعیت حجاز را به سوی خود جذب کردند. از این رو عنوان «صوفیان سعودی» را تسامحاً می‌توان به کار گرفت.
6. Dirk Boberg, Agypten, Nagd und der Higdz: Eine Untersuchung zum religios-politischen Verhaltnis zwischen Agypten und den Wahhabiten, 1923-1936 (Bern, 1991).

دندراویه یکی از طریقت‌های برآمده از سنت ادریسی بود[7] که پس از مرگ سرسلسله آن، احمد بن ادریس فاسی، در گونه‌ها و طرق مختلف در جهان اسلام بسط یافت. این سنت گسترده که گاه به دلیل تکثر عناوین و فرق منشعب، بسیار گیج‌کننده می‌شود، اساساً بر چهار بخش عمده منقسم گردیده است. نوادگان احمد بن ادریس که فرقه‌ای به نام ادریسی یا احمدی[8] را در سودان و مصر شکل دادند که تا امروز نیز فعالیت می‌کنند. شعبهٔ دیگر از خاندان احمد بن ادریس در یمن منشعب شد که مدت کوتاهی در منطقه عسیر در شمال شرق یمن گذرانده بود.[9] بخش دیگر سنت ادریسی، در فرقه شاگرد سودانی الاصل او، محمد بن عثمان میرغنی(۱۷۹۳-۱۸۵۲) شکل گرفت و به نام میرغنیه/ختمیه مشهور شد.[10] دو شاگرد مهم دیگر احمد بن ادریس به نام‌های محمد بن سنوسی(۱۷۸۷-۱۸۵۹) و ابراهیم رشید (۱۸۱۳-۱۸۷۴) فرقه چهارمی تشکیل دادند که به هر دو نام سنوسیه و رشیدیه خوانده می‌شود و گاه تسامحاً با عنوان احمدیه قلمداد می‌شود.[11] دندراویه از میان این چهار شعبه، به مورد آخری متصل است و از این طریق به سنت احمدی - ادریسی ارتباط پیدا می‌کند.

پدر ابوالعباس دندراوی، محمد دندراوی در منطقه دندره در شمال مصر متولد شد. او پس از تحصیل نزد ابراهیم رشید در مکه به کشورهای متعددی از شرق آفریقا گرفته تا شامات سفر کرد و عقاید فرقه احمدیه را بسط و نشر داد. او سرانجام به حجاز رفت و در مدینه سکنی گزید و در سال ۱۹۱۰ در آنجا درگذشت. ابوالعباس فرزند خلف محمد دندراوی، به عنوان حلقه وصل به ابراهیم رشید که پیرو صالح احمد بن ادریس قلمداد می‌شد مشهور گشت.[12] البته باید توجه داشت که نظریه‌ای که ابوالعباس را پیروی صالح احمد بن ادریس به حساب می‌آورد، در میان سنت ادریسیان در اقلیت است. ابوالعباس فعالیت‌های خود را در سال ۱۹۴۱ در قامت شیخ طریقت احمدیه که گسترش قابل توجهی در اقصی نقاط جهان اسلام یافته بود آغاز کرد.[13] فعالیت‌های او آنچنان گسترده بود که اکنون تجمعات قابل توجهی از صوفیان دندراوی را در نقاطی همچون سنگاپور، تایلند، مصر، سودان، سومالی، اریتره، زنگبار، شامات، لبنان و ترکیه مشاهده می‌کنیم. البته باید توجه داشت که مرکزیت این فرقه در حجاز قرار دارد.

یکی از مفاهیم اصلی مورد تأکید ما در این مقاله آن است که درک ما از وهابیت بر مبنای سلسله وقایعی که منجر به فتح حجاز توسط نیروهای سعودی در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ شد، با آنچه در ساحت فکر و اندیشه رخ داده کمی متفاوت است.

اما پیش از آنکه نگاه دقیقی به ویژگی‌های خاص فرقه احمدیه بیندازیم که آن را نسبت به دیگر فرق صوفی در عربستان سعودی متمایز ساخته، باید به تبیین دقیق وضع تصوف در عربستان سعودی پرداخت. این بررسی بدون نیم‌نگاهی به روابط مابین خاندان سعود و ساختار مذهبی وهابی در خاندان شیخ محمد بن عبدالوهاب غیرممکن است. موضوع وهابیت در مطالعات علمی، پدیده‌ای غیرتاریخی شناخته شده است؛ نه تنها به دلیل ویژگی‌های ماورایی و غیرتاریخی بنیانگذار آن،[14] بلکه به دلیل تصویر رایج آن به عنوان فرقه‌ای یک‌دست و غیرقابل‌تغییر این‌چنین شده است. با بهره‌گیری از نتایج تحقیقات اخیر، می‌توان به سه لایه در بطن این فرقه مذهبی دست یافت: سطح اول را ما سطح انقلابی می‌خوانیم. سطوح اصلاحگر و محافظه‌کار نیز دو سطح دیگر عنوان شده‌اند. دو سطح اول توسط اشترپسکس[15] شناخته شده‌اند و سطح آخر توسط رینهارد شولز تبیین شده است.[16] البته باید تمایزاتی اساسی میان علمای وهابی و سازمان إخوان - گروه فشار عبدالعزیز که

---

۷. این عنوان برای اولین بار توسط اُفهی (O'Fahey) استفاده شد و منظور او آن بود که تمام طریقت‌های پس از احمد بن ادریس در غرب جهان اسلام، به نوعی منتهی به سلسله متاثر از او می‌شوند و از این باب عنوان احمدی- ادریسی را برای این گستره وسیع از طریقت‌ها برگزیده است.

۸. گفتنی است که این احمدیه با فرقه صوفی احمدیان هند که غلام احمد آنرا بنیان گذارد، ارتباطی ندارد. همچنین طریقت مصری احمدیه که از پیروان احمد البدوی هستند نیز با این دو طریقت تفاوت دارد. افزون بر این سه طریقت، احمدیه‌های دیگری نیز وجود دارند که کمتر شناخته شده‌اند و به طور کامل با بحث ما بی‌ارتباط هستند.

9. Anne Katrine Bang, The Idrisi State in Asir 1906-1934: Poli-tics, Religion and Personal Prestige as Statebuilding Factors in Early Twentieth-Century Arabia (Bergen: Centre for Middle Eastern and Islamic Studies, 1996), and Johannes Reissner, "Die Idrisiden in 'Asir. Ein historischer Uberblick" (WJ 21,1981, 164-92.

10. John 0. Voll, A History of the Khatmiyya in the Sudan (Unpublished PhD thesis, Harvard University, 1969). This order ultimately gave rise to the National Unionist Part.

۱۱. درباب سنوسیه ر.ک به:

Knut S. Vikør, Sufi and Scholar on the Desert Edge: Muhammad b. 'Ali al-Sanfsi and his Brotherhood (London, 1995).

بهترین منبع کلاسیک درباب سنوسیه عبارت است از:

E. Evans-Pritchard, The Sanusi of Cyrenaica (London, 1949)

۱۲. اساساً بحران جانشینی برای شیخی که درگذشته، یکی از موضوعات مهم و پیچیده بوده است. حتی توافق نظری همگانی بر سر مفهوم «جانشینی» وجود ندارد. چنین به نظر می‌رسد که در سنت صوفیان ادریسی، «جانشینی» مفهومی غیرانحصاری‌تر از آنچه در میان دیگر فرق تعریف شده، به کار می‌رفته است. ر.ک بنگرید به: پژوهش من در این باب:

"Succession and Inheritance in a Sufi Order: The Case of Ibrahim al-Rashid" (Islam et societes au sud du Sahara, forthcoming).

۱۳. عنوان «یک شعبه» از آن روی انتخاب شده که کمابیش تعداد قابل توجهی از گروه‌ها در مواضع مختلف، خود را «دندراوی» یا «احمدی» به حساب آورده و می‌آورند.

۱۴. سوال مهمی که در باب کیفیت، چگونگی و چرایی پدیدآمدن وهابیت مطرح است، تاکنون به شکل قانع‌کننده‌ای پاسخ داده نشده است.

15. Ester peskes, Muhammad b. 'Abdalwahhab (1703-92) im Widerstreit: Untersuchungen zur Re-konstruktion der Frfuhgeschichted er Wahhabiya (Beirut, 1993

16. Reinhardt Schulze, Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert: Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga (Leiden, 1990).

لایه اصلی مورد بحث شولز که وی آن را «وهابیت نوین» (Neo –Wahhabism) خوانده است، در این مقاله به‌تفصیل بحث خواهد شد. وجود و ظهور این لایه به طور مشخص با گسترش انعطاف‌پذیری وهابیت، پیوند عمیقی خورده و پس از این خواهد آمد.

از بدویان نجدی برآمده بودند و اخیراً یکجانشین شدند - قائل شد.[۱۷]

وهابیت در ابتدا با چهره‌ای کاملاً انقلابی ظاهر شد و با حدیث مشهوری از پیامبر(ص) که «اسلام در ابتدا برمردمان غریب بود و در انتها نیز غریب خواهد شد» کار خود را آغاز کرد. کارکرد سیاسی وهابیان از این حدیث، تمثیل ابن عبدالوهاب به جایگاه پیامبر(ص) بود.[۱۸] ابن عبدالوهاب توانست با استمداد از حدیثی که به صورتی کاملاً فراگیر بین مسلمین شناخته و پذیرفته شده، مقبولیتی برای خویش دست و پا کند و با اطلاق دوره خود به عصر جاهلیت، دعوی احیاء اسلام اصیل سر داد.[۱۹]

وهابیت در ابتدا با چهره‌ای کاملاً انقلابی ظاهر شد و با حدیث مشهوری از پیامبر(ص) که «اسلام در ابتدا بر مردمان غریب بود و در انتها نیز غریب خواهد شد» کار خود را آغاز کرد. کارکرد سیاسی وهابیان از این حدیث، تمثیل ابن عبدالوهاب به جایگاه پیامبر(ص) بود.

وهابیت از این طریق سرناسازگاری با کلیه گرایش‌ها و فرق اسلامی نهاد. در نگاه آنان تمام فرقی که در مواضع بسیار بنیادین در تعارض با قرائت وهابیان از اسلام قرار داشتند، مشرک شایسته تکفیر دانسته شده و اهدافی برای جهاد فی سبیل‌الله محسوب می‌شدند.[۲۰] یکی از اصلی‌ترین گروه‌هایی که در معرض انتقادات ابن عبدالوهاب قرار داشتند، علمایی بودند که حقیقت را منحرف ساخته و بدعت را اشاعه می‌کردند.[۲۱] اگرچه صوفیان در این دسته نمی‌گنجیدند، اما چنان‌که ابن عبدالوهاب در کتاب **التوحید** خود آورده، آنها مبتلا به شرک اکبر هستند که همانا پرستش سنگ و درخت است.[۲۲] اگرچه پرستش سنگ و درخت در میان هیچیک از فرق صوفی رواج نداشت، اما می‌توان این سخن را استعاره‌ای از سنت تکریم و تقدیس اولیاءالله نزد صوفیان انگاشت.[۲۳] ابن عبدالوهاب به طور مشخص به دو موضوع استغاثه و توسل[۲۴] پرداخت که ادعا می‌کرد در مقبره احمد البدوی در مصر و نیز عبدالقادر گیلانی در عراق به صورت گسترده شایع است.[۲۵] او به این طریق، صوفیان احمدیه و قادریه را دو گروه از بزرگ‌ترین دشمنان بازگشت اسلام به مسیر اصیل خود تصویر کرده بود. لایه انقلابی جریان وهابیت به‌شدت با هرگونه مظهر تصوف مقابله می‌کرد و ناگفته پیداست که بسیاری از این آداب مذهبی، ویژه صوفیان نبود و در میان بسیاری دیگر از فرق مسلمان شایع بود.

لایه انقلابی وهابیت پس از تصرف دولت سعودی بر حجاز در سال ۱۹۲۵ از بین رفت. پسکس دلیل اصلی این امر را در ضعف سیاسی پس از فتح اولیه حجاز در سال ۱۸۱۲ و تغییر روابط وهابیت در تعامل با دیگر فرق و اندیشه‌های جهان اسلام ریشه‌یابی کرده است.[۲۶] دو گام مهم توسط سپاهیان عثمانی - مصری محمدعلی پاشا برداشته شد که ظهور دوبارهٔ جریان وهابیت را به شدت به تعویق انداخت: نخست فتح و ویران‌ساختن درعیه، پایتخت دولت اول سعودی بود و دیگری تبعید چهره‌های مهم تأثیرگذار وهابی به مصر.[۲۷] در حقیقت در نتیجه این تبعید و تحصیل در الازهر بود که علمای وهابی شکل‌دهنده نسل بعدی نهاد مذهبی وهابی و معاصر عبدالعزیزبن سعود که دولت سعودی را احیا کرد، پذیرفتند که فرق دیگر نیز به جزو وهابیت، در دایره اسلام و شرع قرار می‌گیرند. برای مثال عبدالرحمن بن حسن(نوهٔ محمد بن عبدالوهاب و چهره شاخص علمای وهابی پس از سال ۱۸۲۶)، فقه شافعی را در الازهر خواند. نام چهره‌های شاخصی همچون عبدالرحمن جبرتی و حسن القویسی(شیخ الازهر) در فهرست اجازات او به چشم می‌خورند.[۲۸] اهمیت این تبعید، نه فقط ایجاد ارتباط میان وهابیان و دیگر علمای مسلمان بود، بلکه به موضوعی مهم‌تر، یعنی تلمذ و شاگردی علمای وهابی نزد علمای دیگر فرق بازمی‌گردد که زمینه‌های پذیرش و صحت مبانی فقهی - حدیثی آنها را نزد وهابیان فراهم کرده بود.[۲۹] شخص ابن عبدالوهاب معتقد بود که تمام مدارس و حوزه‌های علمیه، مروج انحرافات و جعلیات هستند. اما در سال ۱۹۲۶ عبدالعزیزبن سعود و سران نهاد مذهبی وهابی، ساختار قضایی عربستان را بر مبنای فقه حنبلی و مطالعه دیگر فرق اسلامی تهیه و تدوین کردند.[۳۰] در چنین مرحله‌ای بود که لایه دیگری از جریان وهابیت، یعنی وهابیت اصلاح‌گر ظهور کرد.[۳۱] پذیرش دیگر مکاتب فقهی برای گام‌نهادن به مرحله‌ای جدید در اندیشه وهابیت، بسیار مهم و تأثیرگذار می‌نمود. شرایط معارضهٔ بی‌چون‌وچرای وهابیت با تصوف نیز در این مرحله تغییر

17. Daniel van der Meulen, The Wells of Ibn Sa'ud (London, 1957), pp. 63-65.

18. Peskes, p. 199.

19. Peskes, pp. 17-22, 193-4.

20. Peskes, pp. 29-30.

21. Peskes, pp. 193-97.

۲۲. ابن عبدالوهاب در تعریف مفهوم شرک، از دو مفهوم پیشتر نهادینه‌شدهٔ شرک خفی و شرک جلی استفاده کرد. او تاکید داشت که تنها شرک جلی، منجر به تکفیر فرد خواهد شد، اما با این وجود دایره تعریف آن را بسیار گسترش داد.

23. Peskes, pp. 25-26.

24. Ibid.

25. Peskes, pp. 25-26, note 54.

26. Peskes, p. 372.

27. Richard Bayly Winder (Saudi Arabia in the Nineteenth Century, London, 1965).

۲۸. نوه دیگر ابن عبدالوهاب که عبدالرحمن بن عبدالله نام داشت، در قاهره ماند و فقه حنبلی را در الازهر آموخت. ر.ک به:

Winder, p. 24

29. Peskes, pp. 176-77.

30. Joseph Kostiner, The Making of Saudi Arabia 1916-1936: From Chieftaincy to Monarchical State (New York and Oxford, 1993) p. 104.

۳۱. اگرچه مایکل کوک که با مهربانی زیاد، یادداشتی بر نسخه پیش‌نویس این مقاله نگاشت، این بحث را زیر سؤال برد و دلایل و مدارکی بر علیه آن ارائه کرده است، باید اذعان داشت که بحث در باب چرایی و چگونگی این تغییر ساختار قضایی بر اساس فقه حنبلی، موضوعی فراتر از مجال ما در این مقاله است.

یافت. جریان وهابیت در تلاش با ایجاد ارتباط و نزدیکی با دیگر فرق اسلامی، درهای بسته اندیشه خویش را به سوی مخالفان گشود.

یکی از اصلی‌ترین نمودهای این معارضه میان سنت و تجدد در ساختار حکومت سعودی، رقابتی بود که میان خاندان سعود و خاندان ابن عبدالوهاب شکل گرفت. این دو، صاحبان رهبری دنیوی و معنوی مردم عربستان بودند و ساختار قدرت به فرمانروای دنیوی، یعنی عبدالعزیز بن سعود مجال می‌داد تا بدون کسب نظر از رهبران معنوی- علمای وهابی- دست به ایجاد مصالحه و همسویی با برخی گروه‌ها و فرق مذهبی بزند. این مسئله دقیقاً در زمان فتح حجاز توسط عبدالعزیز رخ داد که به‌روشنی زمینه‌های ایجاد نقطه عطف مهمی را با اتخاذ دو عنوان «سعودی» و «وهابی»، به عنوان مترادف محقق ساخت. اگرچه عبدالعزیز با علنی‌کردن ترادف معنایی این دو مفهوم گام مهمی در تحقق اهدافش برداشته بود،[۳۲] اما هنوز در سال ۱۹۲۵ با تعارض سه قدرت مهم در بدنه حکومت مواجه بود: خودش و نهاد حکومتی، نهاد مذهبی علمای وهابی و نیروی إخوان – که هنوز در میان آنها گروه‌های متعددی از جریان انقلابی وهابی حضور داشتند.[۳۳]

مهم‌ترین نقطه تعارض میان این سه گروه در بدنه قدرت، بر سر حرمت استفاده از تلگراف مطرح شد.[۳۴] عبدالعزیز ایستگاه‌های انتقال و مخابره تلگراف را از حکومت هاشمیان به ارث برده بود و علاقه مند بود تا آنها را گسترش دهد. از سوی دیگر اخوان با جدیتی غیرقابل انعطاف با پدیده نوظهور تلگراف مخالفت می‌کردند. علمای وهابی در این میان چهره‌ای میانه اتخاذ کرده و از تایید یا رد بهره گیری از تلگراف سرباز می‌زدند.[۳۵]

در بررسی شخصیت عبدالعزیز بن سعود درمی‌یابیم که او دولتمرد و فرمانده‌ای نظامی بود و به‌سختی می‌توان گرایش‌های مذهبی و متعصبانه وهابی را در تاریخ حیات او شناسایی کرد. به دلایل

لایه انقلابی جریان وهابیت به‌شدت با هرگونه مظهر تصوف مقابله می‌کرد و ناگفته پیداست که بسیاری از این آداب مذهبی، ویژه صوفیان نبود و در میان بسیاری دیگر از فرق مسلمان شایع بود.

متعدد و البته واضح، عقاید خصوصی‌اش بسیار سخت‌یاب‌تر از اظهار نظرهای رسمی اوست، اما مکالمه‌ای که در اواخر دهه ۱۹۲۰ با مستشار فنلاندی، دَنیل فَن دِرمولن داشته به‌خوبی نشانگر عقاید توسعه‌طلبانه اوست. فن درمولن افسری فنلاندی بود که در منصب اسنوک هورخرونیه فعالیت می‌کرد[۳۶] و به زبان عربی مسلط بود. او که چهره‌ای علمی و با علایق مطالعاتی خاص بود در مکالمه‌ای خصوصی از عبدالعزیز درباب عقیده حقیقی‌اش در اخراج مسیحیان از مکه سوال پرسید و به این سطراز تاریخ استناد ورزید که «مسیحیان واقعی از سوی پیامبر(ص) برای زندگی در مکه مجاز دانسته شده بودند»:

فن در مولن: بنابراین آیا اعلی‌حضرت اجازه ورود مرا به مکه صادر می‌فرمایند؟

عبدالعزیز: من گفتم مسیحیان راستین. تو اینطور گمان کرده‌ای که تنها مسیحی راستین هستی؟

فن در مولن: در حقیقت من همه تلاشم را خواهم کرد تا یکی از آنها باشم.

عبدالعزیز: یعنی ادعا می‌کنی که به همه آنچه در کتاب آسمانی‌تان آمده عمل می‌کنی؟

فن در مولن: من عمیقاً تلاش می‌کنم که چنین باشد.

عبدالعزیز: اما شما مشروبات الکی می‌نوشید، قمار می‌کنید و با همسران دوستان و همکاران خود می‌رقصید.

فن درمولن: نه اعلی‌حضرت! من هرگز دست به این نوع اعمال نزده‌ام.

عبدالعزیز: پس تو شایسته اجازه ورود به مکه خواهی بود.

فن درمولن: این همان چیزی است که من آرزوی آن را در سر می‌پروردم.

عبدالعزیز: اما من این اجازه را نخواهم داد؛ چرا که در این صورت همکاران و دوستان تو نیز حقوق یکسان را مطالبه خواهند کرد و من هرگز اجازه نخواهم داد آنان به مکه وارد شوند. از آن گذشته پیروان بدوی و بیابان‌گرد (إخوان) متعصبین نادانی هستند که بدون شک تو را پیش از آنکه من خبردار شوم به دردسر می‌اندازند. حتی ممکن است کشته شوی.[۳۷]

---

۳۲. وهابیت هم اکنون منبع اصلی مشروعیت بخش دستگاه حکومتگر سعودی ست.

۳۳. در طی قتل عام طائف در سال ۱۹۲۴(که پس از این بدان خواهیم پرداخت)، إخوان ساکنان طائف را «کافر» و «مشرک» قلمداد کردند، اما از میزان و گرایش آنها در کشتن این افراد، چنین به نظر می‌رسد که دغدغه آنها بیش از انگیزه‌های مذهبی، معطوف به ثروت اهالی طائف و کسب دارایی آنها بوده باشد.

۳۴. این تکنولوژی خاص در میان دیگر مقاومت‌های علمای مذهبی با پیشرفت‌های تکنولوژیک غربی در طول قرن نوزده و بیست، کمترین موضوع بحث‌برانگیز بوده است. در باب مقاومت‌های مشابه در حوزه دیگری از جهان اسلام به:

Jakob Skovgaard-Petersen, The Muftis of Egypt: Dar al-Ifta, 1895-1995 (Leiden,1997)

۳۵. وهابیان نجد در زمان شورش اخوان از حضور در موقعیت تأثیرگذاری بی‌بهره بودند، اما در همین حین به ابن سعود وفادار مانده بودند و همه تلاش خود را برای پیشگیری از بروز فتنه‌ای جدید صرف می‌کردند. ر.ک به:

Kostiner, P.131

۳۶. کسی که پیش از حضور در شبه جزیره، شاگردش در لیدن هلند بود.

37. Van der Muelen, P.15.

این تصویر از عبدالعزیز نشانگر مردی با توانایی انعطاف و مصالحه است. این نگاه خاص عبدالعزیز به إخوان هنگامی آشکار شد که آنها دست به اقدامات استقلال‌طلبانه و خودسر زدند: قتل عام طائف در سال ۱۹۲۴. چنان‌که فن درمولن استدلال کرده، حمله پیشین وهابیان به حجاز زمینه‌ساز مخالفت و معارضهٔ فراگیر جهان اسلام با عقاید و اقدامات وهابیان را فراهم کرده بود که در نهایت به جوششی مهم در امپراطوری عثمانی و قلمرو مصر منجر شد. به همین دلیل بود که وهابیان برای زمینه‌سازی دومین حمله خویش به حجاز، به مصالحه و پیمان دوستی با دوستان و همسایگان خود نیازمند بودند.[۳۸]

این مصالحه و پرهیز از افراط‌گری در قتل عام طائف به کلی غایب بود. مردمان طائف که در ابتدا نسبت به عقاید وهابیت استقبال قابل توجهی نشان داده بودند، چنان در این حمله آماج غارتگری و چپاول سپاهیان عبدالعزیز(إخوان) قرار گرفتند[۳۹] که قتل عام مردم در حاشیه قرار گرفت.[۴۰] این حرکات آل سعود گرایش مثبت اهالی حجاز را که تحت تأثیر مخالفت با شریف حسین شکل گرفته بود تغییر داد. اولین گزارش‌های قتل عام توسط ابزارهای تبلیغاتی هاشمیان، بسیار اغراق‌آمیز گزارش شد، اما بعداً مشخص شد در واقع قتل عامی رخ داده که باعث شد ۱۵۰۰۰ تن از سکنه مکه از هراس وهابیان به جده بگریزند.[۴۱] اگرچه دولت سعودی بسیار تلاش کرد که نتیجه حمله دوم به حجاز، همچون اولی نباشد، اما در این کار بسیار ناموفق ماند.[۴۲]

اگر ملاحظات خارجی بر زدودن آخرین بازمانده‌های لایه انقلابی وهابیت تأکید می‌کرد، ملاحظات درونی حکومت به نوعی مصالحه و هم‌پیمانی فراگیر معطوف شده بود. فتح جده مجموعه تازه‌ای از مشکلات را فراروی عبدالعزیز قرار داد؛ چرا که پیش از این مرحله، عبدالعزیز تنها با تعدادی از قبایل بیابانگرد و متعصب منزوی در بیابان‌های شبه جزیره روبرو بود، اما پس از فتح جده گروه‌های قدرتمند شهری از تجار که روابط جدی اقتصادی - سیاسی با قدرت‌های همجوار داشتند، سد راه عبدالعزیز شده بودند. بریتانیا، فرانسه و شوروی هر سه نمایندگانی در جده داشتند و همسو با کنسول هلند، اعتراضات بی‌سابقه‌ای را در فاصله زمانی بین سقوط مدینه و سقوط جده، نسبت به عبدالعزیز ابراز می‌کردند تا امنیت شهروندانشان را تأمین کنند. از سوی دیگر تسلط بر حرمین شریفین در حجاز، زمینه تعامل با رؤسای دیگر بلاد مسلمان را بر سر موضوع حج و اعزام حاجیان فراهم ساخته بود. عبدالعزیز به خوبی درک می‌کرد که حج یکی از مهم‌ترین منابع کسب درآمد سالانه حجاز است و توقف آن غیرممکن می‌نمود.[۴۳]

یکی از مهم‌ترین هسته‌های تأثیرگذار قدرت در حجاز، علمای مکه و مدینه بودند. عبدالعزیز تلاش کرد با ایجاد توازنی میان علمای حجازی و نجدی هر دو طرف را راضی نگه دارد و نهاد حکومتی را به نیروهای خارجی بسپارد.

در چنین شرایطی، مصالحه مهم‌ترین راهکار بود. بخش مهمی از این مصالحه در عرصه سیاسی به موضوع تأمین خواسته‌های مستشاران خارجی اختصاص یافته بود، اما فارغ از بحث‌های سیاسی، همه تمایلات و گرایش‌هایی که به سمت مصالحه جذب می‌شد، از قشر انقلابی وهابیت فاصله داشت. جریان انقلابی وهابیت، بجز معدود مواردی که اخوان در آن موثر بود،[۴۴] به‌شدت توسط عبدالعزیز سرکوب می‌شد. وی در این راستا همه تلاش خود را برای اسکان اخوان در مناطقی دور از نقاط شهرنشین حجاز صرف کرد.[۴۵] یکی از مهم‌ترین هسته‌های تأثیرگذار قدرت در حجاز، علمای مکه و مدینه بودند. عبدالعزیز تلاش کرد با ایجاد توازنی میان علمای حجازی و نجدی هر دو طرف را راضی نگه دارد و نهاد حکومتی را به نیروهای خارجی بسپارد.[۴۶] یکی از شاخص‌ترین چهره‌های خارجی دستگاه عبدالعزیز، حافظ وهبهٔ مصری الاصل بود که در موقعیت‌های متفاوتی فعالیت داشت و در نهایت مأموریت خود را در قامت نماینده عربستان در انگلستان خاتمه داد و درگذشت. برخی شامیان که در مناصب نظامی و شرطه مکه و جده فعالیت داشتند، با اهالی نجد جایگزین شده بودند و عبدالعزیز در انتصابات خود، به‌خوبی مراقب عدم تقویت عصبیت قومی و منطقه‌ای مردم بود. اگرچه نجدیان به لحاظ طبع بیابانگرد و خویِ ساده خود، در قامت ساختار پیچیده حکومت حجاز در نمی‌آمدند، اما در کوتاه‌مدت به دلیل اطاعت بی‌چون‌وچرا از عبدالعزیز و خوی عملیاتی‌شان، گزینه‌های مناسبی برای پیشبرد اهداف وهابیت در حجاز محسوب می‌شدند.[۴۷]

اما فارغ از بحث‌های عمومی در باب شیوه حکومتگری عبدالعزیز، باید به موضوع اصلی مقاله خویش، یعنی نوع مواجهه عبدالعزیز با تصوف بازگردیم. در ظاهر چنین به نظر می‌رسد که هیچ توافق و مصالحه‌ای

38. Van der Muelen, p.102

۳۹. فیلبی که طرفدار سعودیان است، از ارقامی حدود سیصد تن سخن می‌گوید (Arabia of the Wahhabis, p.287). البته این آمار و ارقامی است که کِنِث ویلیامز در باب آن تشکیک کرده است (Ibn Saud: Puritan king of Arabia, London, 1933, p.170) حافظ وهبه با عبارت «تعدادی از افراد کشته و زخمی شدند» استفاده کرده است (Arabian Days, London, p.149)

40. Great Britain, Foreign Office, Jedda Agency (Public Records Office, London) (hereafter: FO) FO 686/90,Jedda Agent to Bullard, 15 November 1924.

41. FO 686/90 (Hedjaz-Internal Situation. Vol. I), passim.

42. W.E. Marshall, R.W. Bullard, S.R. Jordan, G.H.W. Stonehewer-Bird et al.) to Foreign Secretary (FO 141 & 686), hereafter: Jeddah Report, 11 December 1924 & 19January 1925.

43. FO 686/90, passim.

44. Van der Meulen, pp. 104-05; for more details and for the political repercussions see Boberg, op. cit., pp. 39-115).

45. Van der Meulen, pp. 103-04, and Jeddah Report, 10 August 1925.

46. Kostiner, pp. 103-06.

47. Jeddah Report, 6 November 1927.

بین موضوعات حساس و مدنظر وهابیان و متصوفه وجود نخواهد داشت. قبرها و آرامگاه‌ها ویران شدند، زیورآلات و ادات تزئینی از مساجد پاکسازی شدند، مقابر به کلی با خاک یکسان شدند و تنها مقبره پیامبر(ص) در مدینه باقی گذاشته شد.[۴۸] در مکه نیز آموزش علنی هر متنی به جز قرآن و حدیث ممنوع شد[۴۹] و مباحثات کلامی بین علمای وهابی و دیگر فقهای فِرَق جایگزین آن شد. فن درمولن تجمع علما و فقها در مسجد الحرم مکه را آخرین نفس‌های آزادی بیان، تحت فشار و زمهریر استبداد وهابیان دانسته است.[۵۰] بسیاری از شیوخ صوفی به یمن و حضرموت یا مناطق شیعه‌نشین شرق شبه جزیره[۵۱] مهاجرت کردند. بسیاری یا تمام زوایای صوفیان تخریب شد[۵۲] و تنها آداب خصوصی‌تر صوفیان بدون تعرض باقی ماند. با وجود این تخریب‌های گسترده، برخی زوایای مرتبط به طریقت‌های مشهور و قدرتمندی چون نقشبندیه و سنوسیه تخریب نشد. زاویه نقشبندیه در جبل ابوغبیش و زاویه شیخ احمد شریف سنوسی در مکه باقی ماند و گزارش‌های موجود از سال‌های ۱۹۲۶و ۱۹۲۷، جریان داشتن آداب مذهبی آنها را گزارش کرده‌اند.[۵۳] از میان طریقت‌هایی که حیات خود را پس از فتح مکه ادامه دادند، طریقت علویه حدادیه بود. همچنین شیخ فتحی (ترک) که طریقت خلوتیه و قادریه را در مدینه شایع کرد و نیز شیخ عبدالله بن محمد فاسی و یک شیخ نقشبندی داغستانی دیگر مدینه نیز جزء این افراد بودند.

از میان تمام این شیوخ، احمد السنوسی از دیگران متمایز بود؛ چرا که او چهره‌ای تاثیرگذار در موضوعات سیاسی بین‌المللی بود و هنگام بازگشت از سفر استانبول به مکه در فوریه ۱۹۲۵، با استقبال گرم عبدالعزیز مواجه شد.[۵۴] سنوسی این سفر را برای ملاقات با سفرای ایتالیا، انگلستان و آمریکا در استانبول انجام داده بود تا اندکی از معضلات بین‌المللی در منطقه بکاهد.[۵۵] حضور او در مکه نه تنها اولین اقدام شبه دیپلماتیک در به رسمیت شناختن تسلط و حکومت عبدالعزیز بر مکه شناخته می‌شد، بلکه زمینه‌های مشروعیت‌بخشی بیشتری را نیز برای او به همراه داشت. سنوسی که روابط خوبی با ابن سعود ایجاد کرده بود، در سال ۱۹۲۶ بارها نمایندگی او را برای مذاکره با ادریسیان عسیر در مرز یمن به عهده گرفت؛ چرا که از ابتدای دهه ۱۹۲۰ روابط خوبی با آنها برقرار کرده بود و به لحاظ عقیده و مسلک نزدیکی بیشتری با ایشان داشت.[۵۶] عوامل سیاسی و دیپلماتیکی همچون استقبال گرم سیدعبدالرحمن المهدی (در ۱۹۲۷)[۵۷] و رشید رضا (در ۱۹۲۶)،[۵۸] به‌روشنی حاشیه امن قابل توجهی را برای سنوسیه فراهم کرده بود. اهمیت شخصی سنوسی برای دولت سعودی بسیار بالا بود. بحران نارضایتی دسته جمعی اهالی حجاز که به کنسول‌های کشورهای خارجی هم سرایت کرده بود، بنیان حکومت نوپا و بیگانه عبدالعزیز را سست کرده بود. چهرهٔ مقبولی همچون سنوسی می‌توانست حجم قابل توجهی از این نارضایتی‌ها را بکاهد و از سوی دیگر امنیت و آرامشی را برای فرق متصوف حجاز فراهم کند. یکی از چهره‌های برجسته متصوف که از این فضای امن بهره برد، ابوالعباس دندراوی بود.

> **از لحاظ عقیدتی نیز می‌توان سنت ادریسی را از لحاظ نگاه بازاندیشانه و اصلاحی به مبانی دین، نزدیک ترین فرقه صوفی با وهابیت دانست. حقیقت آن بود که با وجود مناظره جدی شیخ عام طریقت، احمد بن ادریس با علمای وهابی، با روی کارآمدن لایه اصلاحی و معتدل در جریان وهابیت که پیشتر راجع به آن سخن گفتیم، دو نقطه اشتراک نظر مهم میان وهابیان و احمدیه پدید آمد: تردید جدی احمدیه در حجیت إجماع و توسل.**

در تحلیل عوامل تمایز دندراویه از دیگر فرق تصوف در بهره‌گیری از حمایت‌های دولت سعودی، باید به دو دلیل سیاسی و عقیدتی توجه کرد. چنان‌که دیدیم عوامل سیاسی و دیپلماتیک تا حد زیادی توانست طریقت سنوسیه را زنده نگاه دارد. پیش از این نیز توضیح دادیم که سنوسیه یکی از فرق مهم طریقت عام احمدیه بود. احمدیان در همان زمان نقش پررنگی در تحولات جاری منطقه سومالی[۵۹] و

---

48. Van der Meulen, pp. 185-86.

49. Jeddah Report, 20 October 1924.

50. Van der Meulen, p. 109.

۵۱. عبدالمحسن نجار، مصاحبه در دسامبر ۱۹۹۵. نجار شیوخ متعددی را در سفرهایش در دهه‌های ۱۹۷۰، ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ در حجاز ملاقات کرده بود.

52. Fred De Jong, "Les confreries mystiques musulmanes au Machreq arabe: Centres de gravite, signes de declin et de renaissance" (pp. 203-247 in Alexandre Popovic & G. Veinstein, eds., Les ordres mystiques dans l'Islam: Cheminements et situa-tion actu-elle (Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1986), p. 233.

53. Eldon Rutter, The Holy Cities of Arabia (London, 1928), pp. 244-45.

54. Jeddah Report, 1 March 1925; Sudan, Intelligence Department, Sudan Monthly Intelligence Report [hereafter: SMIR] No. 370, May 1925

55. FO 686/88, Holy Places in Palestin

56. Knud Holmboe, Desert Encounter: An Adventurous Journey through Italian Africa, London, 1931, p. 277

57. Jeddah Report, 21 July 1927

۵۸. رشید رضا به یکی از مدافعان جدی ابن سعود تبدیل شد و این دفاع را در دو نشریه مشهور المنار و الاهرام به خوبی نشان داد. (ر.ک به: مدخل رشید رضا در دایرةالمعارف اسلام، نوشته ورنر انده Werner Ende, "Rashid Rida," in EI²). جالب اینجاست که فن درمولن در تحلیل این موضع‌گیری‌های رشید رضا، او را تلاش‌گری در جهت ایجاد زمینه‌ای مشترک میان گروه‌های اصلاحگر و احیاگر اسلامی می‌داند که می‌کوشد بین وهابیت و جریانات مدرن و تجددطلب همسویی و هم‌پیمانی ایجاد کند. فن درمولن بدون آنکه از اتفاقات بعدی در جهان عرب و تحولات خارج از شبه جزیره خبردار باشد، به‌خوبی تحلیل کرده که برخورد سرد ابن سعود با رشید رضا، نشان‌دهنده تفاوت‌های آشکار میان مواضع آنهاست. (p. ۲۱).

59. For the "Mad Mullah" of Somaliland, see 'Abdi Sheik-'Abdi, Divine Mad-ness: Mohammed 'Abdulle Hassan (1856-1920) (London, 1993). The classic ac-counts remain

سودان[۶۰] ایفا می‌کردند و حکومت را در منطقه حساس عسیر در مرز بین یمن و عربستان به عهده داشتند. طریقت دندراویه، نزدیکی عمیقی با ادریسیان یمن داشتند و به‌خوبی می‌توانستند نمایندگانی شایسته برای اشاعه سنت ادریسی - احمدی در جده و مکه باشند که از لحاظ سیاسی و گستردگی حوزه تأثیرگذاری احمدیان در منطقه بسیار حائز اهمیت بود.

از لحاظ عقیدتی نیز می‌توان سنت ادریسی را از لحاظ نگاه بازاندیشانه و اصلاحی به مبانی دین، نزدیک ترین فرقه صوفی با وهابیت دانست. حقیقت آن بود که با وجود مناظره جدی شیخ عام طریقت، احمد بن ادریس با علمای وهابی،[۶۱] با روی کارآمدن لایه اصلاحی و معتدل در جریان وهابیت که پیشتر راجع به آن سخن گفتیم، دو نقطه اشتراک نظر مهم میان وهابیان و احمدیه پدید آمد:[۶۲] تردید جدی احمدیه در حجیت إجماع[۶۳] و توسل.[۶۴] اگرچه این دو مسئله عواملی برای هم‌اندیشی و اشتراک نظر دندراویه و وهابیان بود، اما باید توجه داشت که اساساً پایگاه آنها بیش از علمای وهابی، نزد خاندان سعود استحکام داشت. حقیقت آن است که هرچه مبانی عقیدتی و نظری را بررسی می‌کنیم، باز هم در مقایسه با تأثیر شرایط خاص زمانه که بر تصمیمات عبدالعزیز و صوفیان تأثیرات جدی می‌گذاشت، بسیار اندک‌اند.

این شرایط بین دندراویه و دولت سعودی تا سال ۱۹۴۱ برقرار بود. به دیگر سخن ما پاسخ سؤال اول خود را یافتیم که چرا تنها و تنها دندراویه توانست پس از تسلط دولت سعودی بر حجاز، به فعالیت خود ادامه دهد؟ اما با سؤال دیگری مواجه شده ایم که چه عاملی باعث تمام‌شدن این روند همزیستی در سال ۱۹۴۱ شد؟

موضوع تاریخ دقیق تحریم جشن‌های موالید النبی از سوی وهابیان برما آشکار نیست، اما طبق گزارش‌های نالینو می‌دانیم که چنین جشن‌هایی در دهه ۱۹۳۰ در حجاز ممنوع بوده است.[۶۵] این جشن‌ها از دیرباز با فرهنگ و خوی مردمان حجاز پیوند خورده بود و برای قرن‌ها محل منازعه جدی میان فقها و علما بود. حتی سال ۱۹۴۱ نیز پایان ماجرای منازعات بر سر موالید النبی نبود و عده‌ای از علمای برجسته حجاز در سال ۱۹۷۳ طی مقاله‌ای که در روزنامه‌ای در کویت منتشر کردند، سیاست‌های مذهبی محدودیت‌زای ساختار مذهبی وهابی را نسبت به این جشن‌ها به‌شدت مورد انتقاد قرار دادند.[۶۶] عبدالعزیز بن باز بدون اندکی تردید این جشن‌ها را مصداق بدعت شمرده بود. اگرچه بسیاری از فرق متصوف، مهم‌ترین اتفاق سالیانه زوایای خود را همین جشن‌ها قرار می‌دادند، اما ظاهراً دندراویه در مدت حضور در حجاز از برگزاری این جشن‌ها خودداری می‌کردند. با این حال اکنون در مناطق شمالی مصر که مرکز حضور صوفیان دندراوی ست، این جشن‌ها با شور و هیجان برگزار می‌گردد. البته با توجه به حساسیت وهابیان نسبت به جشن‌های عمومی و علنی در سطح اجتماع، دور از ذهن نیست که صوفیان دندراوی این جشن‌ها را به صورت خصوصی و در زوایای خود برگزار کرده باشند. نکته‌ای که ذکر آن خالی از لطف نیست، جوشش بدعت‌بار آداب جدید میان دندراویان پس از انتقال از حجاز به مناطق علیای رود نیل و مصر است؛ چنان‌که پس از وفات ابوالعباس در سال ۱۹۵۳، سالیانه بر مقبره او حاضر می شوند و دور آن طواف می‌کنند.

اگرچه می‌توان چنین آداب عجیب و بدعت‌آمیزی را دلیلی بر اخراج آنها از حجاز دانست، اما همان‌طور که حضور و مصالحه حکومت سعودی با آنان دلایلی کاملاً سیاسی داشت، اخراج آنان نیز ریشه در عوامل سیاسی و منطقه‌ای داشته است. حقیقت آن بود که در اواخر دهه ۱۹۳۰، اولین نشانه‌های ضعف ادریسیان یمن پدیدار شد و دیری نگذشت که دولت سعودی که مراحل قدرت‌گیری و تثبیت را طی کرده بود، توانست در شورش‌های ادریسیان را برای احیاء حکومتشان سرکوب کرده و کاملاً آن سلسله را منقرض سازد. سال ۱۹۴۱، زمانه‌ای بسیار حساس در روند تثبیت دولت سعودی بود و پس از آن با ورود شرکت‌های تجاری و نفتی آمریکایی دوره تازه‌ای در تاریخ عربستان سعودی آغاز شد.

I.M. Lewis, A Pastoral Democracy: A Study of Pastoralism and Politics among the Northern Somalis of the Horn of Africa (London, 1961) and A Modern His-tory of Somalia: Nation and State in the Horn of Africa (Boulder, 1988). For the "Mad Mullah"'s poetry, see Bogumil Witalis Andrzejewski & Sheila Andrzejewski (eds.), An Anthology of Somali Poetry (Bloomington, 1993).

۶۰. طریقت مرغنیه ختمیه، تا دهه ۱۹۵۰ به هیچ وجه اهمیت سیاسی به دست نیاورد. اما گستره پیروان و وفاداری سنتی آنها به مصر، جایگاه ویژه و غیرقابل انکاری برای آنها درقبال حکومتگران سودان ایجاد کرده بود.

.61 See Rex Sean O'Fahey and Bernd Radtke, "Neo-Sufism Reconsidered" (Der Islam 70, 1993, 52-87).

۶۲. برای مواضع احمد بن ادریس نسبت به وهابیان رک به: حسن بن عبدالله بن عاکش، مناظرات سید احمد بن ادریس و فقهاء النجدیه، قاهره: بی‌تا.

63. Bernd Radtke ,"Erleuchtung und Aufklarung: Islamische Mystik und Europaischer Rationalismus" in WI 34, 1994, 48-66.

64. Nallino, p. 95.

65. Nallino, p. 95.

66. Schulze, pp. 355-56.